

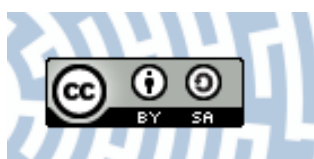


**You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: "Nowe życie w Chrystusie" - naśladowanie czy upodobnienie?

Author: Grzegorz Strzelczyk

Citation style: Strzelczyk Grzegorz. (2015). "Nowe życie w Chrystusie" - naśladowanie czy upodobnienie? "Wrocławski Przegląd Teologiczny" (2015, nr 2, s. 193-201), doi 10.34839/wpt.2015.23.2.193-201



Uznanie autorstwa - Na tych samych warunkach - Licencja ta pozwala na kopiowanie, zmienianie, rozprowadzanie, przedstawianie i wykonywanie utworu tak długo, jak tylko na utwory zależne będzie udzielana taka sama licencja.



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Ks. GRZEGORZ STRZELCZYK

„NOWE ŻYCIE W CHRYSZTUSIE” – NAŚLADOWANIE CZY UPODOBNIENIE?

Pierwszym celem niniejszego studium jest sformułowanie – z perspektywy teologii systematycznej – odpowiedzi na postawione w tytule pytanie¹, zaś wtórnym – zarysowanie systematycznego uzasadnienia tejże odpowiedzi. Nim jednak do niej przejdziemy, konieczne wydaje się wyjaśnienie, skąd w ogóle bierze się owo pytanie, czyli w istocie: czy istnieje faktyczna potrzeba – poza czysto akademicką – zajmowania się tą problematyką. Otóż w opisach życia chrześcijańskiego – tytułowego „nowego życia” – dokonywanych zwłaszcza z silnym egzystencjalnym zacięciem (np. w ramach popularyzacji duchowości chrześcijańskiej czy nauczania moralnego, ale także w niektórych dokumentach magisterium zwyczajnego) można spotkać dwie tendencje, wyrażone w tytułowej alternatywie. Jedne kładą nacisk na „naśladowanie” Chrystusa, a więc na świadomy wysiłek człowieka, który stara się odtworzyć w sobie postawy Jezusa² (aktywność). Inne akcentują bierność, albo raczej radykalnie pierwszeństwo działania Bożego względem człowieka, które to działanie – ze względu na jego niedoskonałość i grzeszność – jedyne jest w stanie rzeczywiście doprowadzić do skutecznej przemiany i do ukształtowania go wedle zamysłu Bożego, aż po ostateczny cel tego procesu, jakim jest zjednoczenie z Bogiem tak ściśle, że możemy na jego określenie używać terminu „przebóstwienie”³.

¹ Niniejsze opracowanie powstało na zamówienie organizatorów „Wrocławskich Dni Duszpasterskich” i w wersji bardziej popularnonaukowej wygłoszone zostało 27.08.2015 r. we Wrocławiu.

² Upraszczając znacznie, możemy tę tendencję wiązać z wymiarem ascetycznym życia chrześcijańskiego, zaś za paradygmatyczny niejako przykład takiego podejścia uznać dzieło *O naśladowaniu Chrystusa* Tomasza á Kempis (ale też i na przykład *Filoteę* św. Franciszka Salezego).

³ Ponownie w dużym uproszczeniu można tę tendencję identyfikować z wymiarem mistycznym, wskazując na przykład na pisma szkoły nadreńskiej lub karmelitańskiej jako jej aktualizacje.

Rzecz jasna nawet pewna przednaukowa intuicja podpowiada, że wymiary te – choć wyraźnie rozróżnialne poznawczo – nie są ani w pełni rozłączne w samej rzeczywistości życia chrześcijańskiego, ani też, tym bardziej, wykluczające nawzajem lub przeciwstawne. Odpowiedź na tytułowe pytanie nie pójdzie zatem w stronę wykluczenia jednej z alternatyw. Interesować nas będzie raczej uzasadnienie teologicznego pierwszeństwa (pierwszeństwa w porządku ekonomii zbawczego działania Boga), z którego w konsekwencji powinno wypływać pierwszeństwo egzystencjalne (w sposobie kształtowania świadomości chrześcijan i organizacji życia chrześcijańskiego wspólnot), któregoś z wymienionych wymiarów.

Zauważmy zaraz na wstępie, iż na płaszczyźnie refleksji ściśle dogmatycznej pierwsze ważne rozstrzygnięcie w tej kwestii zapadło stosunkowo wcześnie, w ramach sporów pelagiańskich⁴. Ówczesna wyraźna afirmacja radykalnego pierwszeństwa Bożej łaski wobec wszelkiego człowieczego działania niekoniecznie jednak przekładała się w kolejnych wiekach na duszpasterstwo i świadomość wiernych. Działo się to mimo silnej przecież na Zachodzie recepcji pism św. Augustyna, którego autorytet miał znaczący wpływ na przyjęte na początku V w. rozwiązania doktrynalne. Można zatem mówić o trwaniu w tradycji łacińskiej pewnej pelagiańskiej tendencji, na którą Marcin Luter zareagował, akcentując jednostronny aksjomat *sola gratia*. To z kolei spowodowało reakcję Soboru Trydenckiego, który – jakkolwiek zaznacza, że wiara bez uczynków jest martwa – podkreśla pierwszeństwo łaski: „nic co poprzedza usprawiedliwienie, wiara lub uczynki, nie zasługuje na łaskę usprawiedliwienia”⁵. Ojcowie trydenccy usiłowali uniknąć zarówno popadnięcia w pelagianizm, co poskutkowało jednoznacznym podkreśleniem pierwszeństwa łaski, jak i ekstremalnego *sola gratia*, co doprowadziło do podkreślenia konieczności pozytywnej odpowiedzi człowieka i współpracy z łaską, bez którego nie może ona osiągnąć pełnej owocności.

Rzecz jasna w obu wzmiankowanych sporach nie stawiano wprost tytułowego pytania. Niemniej odpowiedzi w ich ramach udzielone – choć w innych kategoriach terminologicznych – determinują rozwiązanie naszej kwestii. Mając to w pamięci, możemy przejść do zarysowania pozytywnego, systematyzującego wykładu teologicznego (uzasadnienia) – teologia systematyczna nie może bowiem ograniczać się do stwierdzenia *Roma locuta – causa finita*. Nie chodzi bowiem jedynie o afirmację rozstrzygnięcia magisterialnego, ale o możliwość zrozumienia przez lud Boży jego racji – co ważne zwłaszcza w kwestiach egzystencjalnie istotnych. A takim właśnie zdaje się być problem konfiguracji „nowego życia w Chrystusie”.

⁴ Por. zwłaszcza dokumenty związane z synodami w Kartaginie, Milewe i Rzymie (416–417) [w:] *Dokumenty synodów*, 381–431, red. A. BARON, H. PIETRAS, Kraków 2010, s. 220–239.

⁵ SOBÓR TRYDENCKI, *Dekret o usprawiedliwieniu*, 8, DSP IV, 298–299.

Zwróćmy najpierw uwagę, iż występujące w powyższej frazie złożenie określenia „nowe życie” z ideą zawierania go w Chrystusie (metafora przestrzennej pojemnika) znajdujemy wprost w Nowym Testamencie, zwłaszcza w kluczowym dla zrozumienia znaczenia inicjacji chrześcijańskiej (chrztu) fragmencie szóstego rozdziału Listu do Rzymian: „Czyż nie wiadomo wam, że my wszyscy, którzyśmy otrzymali chrzest zanurzający w Chrystusa Jezusa, zostaliśmy zanurzeni w Jego śmierć? Zatem przez chrzest zanurzający nas w śmierć zostaliśmy razem z Nim pogrzebani po to, abyśmy i my wkroczyli w nowe życie – jak Chrystus powstał z martwych dzięki chwale Ojca” (Rz 6, 3-4).

Zauważmy, że występująca w powyższym fragmencie idea nowości wyrażona jest za pomocą greckiego terminu *kainos*, który zawiera zarazem ideę jakościowego postępu (w odróżnieniu od *neos*, który konotuje coś nowego i niedojrzałego): to co nowe jest lepsze, od tego co było⁶. Życie w Chrystusie nie jest zatem tylko chronologicznie nowsze, ale też doskonalsze od wcześniejszego, co dzisiaj w kontekście kultury, w której ludzie bardzo szybko zmieniają rzeczy na nowsze, bardziej zaawansowane technologicznie, wydaje się czymś prawie oczywistym. Na czym jednak zasadza się i nowość, i jakość tego życia? Na szczególnym związku z Chrystusem, któremu początek daje chrzest. Paweł, posługując się dość często metaforą pojemnika, dobrze zresztą korespondującą z zanurzeniem chrzcielnym („w” Chrystusie), wyraża intuicję, iż życie chrześcijanina zostaje niejako „umieszczone wewnątrz” życia Syna Bożego, zaś kontakt z dawnym życiem ulega wręcz zerwaniu – to niewątpliwie wyraża idea śmierci. Z kolei umieszczenie wewnątrz Chrystusa skutkuje znalezieniem się człowieka w innym jeszcze „pojemniku”: „Umarliście bowiem i wasze życie jest ukryte z Chrystusem w Bogu” (Kol 3, 3, podkreślenie moje).

Pawłowe wyjaśnienie skutków chrztu w Rz 6 bezpośrednio poprzedzone jest analogią pomiędzy Adamem a Chrystusem: jak grzech jednego na wszystkich sprowadza śmierć, tak sprawiedliwość jednego dla wszystkich owocuje usprawiedliwieniem (por. Rz 5). Analogia ta, rozwinięta chronologicznie wcześniej w 1 Kor 15, stanowi jedną z osi chrystologicznej, ale też soteriologicznej i antropologicznej myśli Apostoła Narodów⁷. W naszym kontekście istotne jest to, iż idea „nowego życia” jawi się tutaj w perspektywie ściśle (choć nie eksklusywnie⁸) chrystologicznej, jest bowiem ściśle związana z ideą „nowego człowieka” i „nowego stworzenia”, którego początkiem jest Chrystus – nowy i ostatni Adam. Od Niego wywodzi się nowa ludzkość. Każdy, kto zostaje w Nim „zanurzony”, uczestniczy w radykalnej nowości Jego człowieczeństwa.

⁶ Por. I. DE LA POTTERIE, *Nowe*, [w:] *Słownik teologii biblijnej*, red. X. LEON-DUFUOR, Poznań 1990, s. 562–565.

⁷ Por. G.D. FEE, *Pauline Christology*, Peabody 2007, s. 511–529.

⁸ Wymiar pneumatologiczny omówimy niżej. Wydaje się jednak, że jest on wtórny do chrystologicznego.

Rozwój refleksji teologicznej w kolejnych wiekach pozwolił precyzyjniej uchwycić to, co w intuicjach Nowego Testamentu wyrażone było raczej *implycite*, a mianowicie, że nowość Chrystusowego człowieczeństwa polega na jego zupełnie wyjątkowej relacji z bóstwem. Tradycja dogmatyczna usiłuje to wyrazić poprzez doktrynę unii hipostatycznej: Chrystus jest i Bogiem, i człowiekiem w nierozdzielnej jedności hipostazy (osoby). Przy czym warto podkreślić, że Sobór Chalcedoński (451 r.) określając zręby tej doktryny, posłużył się ideą podwójnej współlistotności: wcielony Syn Boży jest „współlistotny Ojcu co do bóstwa i współlistotny nam co do człowieczeństwa”⁹. A to oznacza, że relacja Chrystusa do pozostałych ludzi jest analogiczna (podobnie ścisła), jak relacje łączące Syna z Ojcem (i Duchem) w misterium Trójcy Świętej. Wynika z tego szczególna funkcja pośrednika¹⁰, wypływająca nie tylko z dokonanego dzieła zbawczego (odkupienie), ale osadzona już na tym, kim Jezus jest jako Bóg-człowiek (wcielenie). Jeśli wcielenie skutkuje nierozdzielną jednością nowego Adama z Ojcem, to ktokolwiek zjednoczy się z tym Nowym Człowiekiem, zanurzy w Jego śmierci i zmartwychwstaniu, będzie uczestniczył także w Jego relacji z Ojcem. Ktokolwiek zjednoczy się z Synem, sam otrzyma „przybrane synostwo” (Ga 4, 5). Warto w tym miejscu z mocą podkreślić trzy konsekwencje takiego stanu rzeczy: 1) to wcielenie jest racją wyjątkowej jakości, wyższości „nowego życia” nad starym; 2) kresem, horyzontem chrzcielnego włączenia w Chrystusa jest analogiczne¹¹ do Jego zjednoczenie z Ojcem; 3) o istocie „nowego życia” możemy najwięcej dowiedzieć się, nie tyle wpatrując się w ludzi, którzy przeżywają je „w Chrystusie”, ile wpatrując się w samego Nowego Człowieka.

To powiedziawszy możemy powrócić na chwilę do chrztu, jako momentu inicjującego nowe życie. Otóż jego (i chrztu, i życia) warunkiem – właściwie jedynym istotnym – jest wiara w Chrystusa (por. Mk 16, 16). Inicjacja chrześcijańska ma charakter receptywny: prócz otwarcia serca przez wiarę osoba przyjmująca chrzest nie czyni nic (i nic uczynić nie może) dla pozyskania nowego życia. „Łaską bowiem jesteście zbawieni przez wiarę. A to pochodzi nie od was, lecz jest darem Boga: nie z uczynków, aby się nikt nie chlubił” (Ef 2, 8-9). Ewentualne zobowiązanie moralne jest tutaj konsekwencją – wiąże się z odpowiedzialnością na dar, ale też – i o tym warto nie zapominać – przez ten dar jest umożliwione.

W tym miejscu powracamy do pytania o skutki inicjacji chrzcielnej, które poprowadzi nas od wymiaru chrystologicznego, na którym dotąd się skupili-

⁹ DSP I, 223.

¹⁰ Por. G. STRZELCZYK, *Pośrednictwo zbawcze Chrystusa*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. XVI, red. E. GIGLEWICZ, Lublin 2012, k. 90-91.

¹¹ Używam terminu „analogiczne”, bowiem należy zawsze zachować świadomość różnicy pomiędzy zjednoczeniem ontologicznym człowieczeństwa i bóstwa wynikającym z unii hipostatycznej, a zjednoczeniem partycypowanym (przez łaskę), opartych na relacji osobowych odrębnych bytów.

śmy, ku pneumatologicznemu, a następnie do eklezjologicznego, który z obu wynika. Syntetyczne ujęcie tych związków znajdujemy już u Pawła w 1 Kor 12, 13: „Wszyscyśmy bowiem w jednym Duchu zostali ochrzczeni, aby stanowić jedno Ciało: czy to Żydzi, czy Grecy, czy to niewolnicy, czy wolni. Wszyscyśmy też zostali napojeni jednym Duchem”. Wiąż między ochrzczoneymi, która jest racją istnienia wspólnoty Kościoła, opiera się zatem na dwóch fundamentach: relacji do Chrystusa i relacji do Bożego Ducha.

Jakkolwiek nie wynika to ewidentnie z Pawłowego tekstu, także zestawienie Duch – Ciało może być tutaj nieprzypadkowe i stanowić antropologiczną metaforę: tak jak (kompletny) człowiek składa się z ciała i ducha, tak też kompletny jest i Kościół. W perspektywie natomiast całego Nowego Testamentu wydaje się, że można mówić o pewnej pneumatologicznej ciągłości pomiędzy Chrystusem (Mesjaszem) a chrześcijanami (ludem mesjańskim). Pierwotnie On *qua homo* (w swej ludzkiej naturze) napełniony jest Duchem Świętym, który najpierw sprawia wcielenie (por. Łk 1, 35), a potem zstępuje na Niego na początku publicznej misji (co dokonuje się także w kontekście chrzcielnym, tyle że chrztu Janowego – por. Łk 3, 22 par.). Jezus trwa i działa „w mocy Ducha”. Ujawnia się jako Nim namaszczoney (por. Łk 4), od Niego uzyskuje natchnienia w czasie swej działalności (por. Łk 10, 21) oraz zapowiada, że na taką pomoc będą mogli liczyć świadczący o Nim (por. Łk 12, 12). Prawdziwy chrzest jest zatem skutkiem działania Jezusa, który chrzci wprost „Duchem Świętym” (Łk 3, 16), co skutkuje nowym narodzeniem z Ducha (por. J 3). Zwłaszcza tradycja Janowa podkreśla ciągłość pomiędzy rolą Ducha w misji Jezusa a przekazaniem tegoż Ducha oraz dalszym Jego działaniem wśród chrześcijan – do tego stopnia, że zdaje się uzależniać Jego przekazanie wspólnocie od „odejścia” Jezusa (J 16, 7). Intencja autora czwartej ewangelii zdaje się być jasna: podkreśla w ten sposób, że i każdy chrześcijanin, i wspólnota Kościoła, poruszani są tym samym Duchem, który prowadził Jezusa, a w związku z tym kontynuują Jego misję w świecie. Przy czym sam moment udzielenia Ducha związany jest w tej tradycji szczególnie z misją przebaczenia grzechów (por. J 20, 22-23).

Nowe życie w Chrystusie jest zatem także nowym życiem w Duchu Świętym i z tych obu względów ma charakter wspólnotowy. Nikt nie powinien przeżywać go indywidualnie, bowiem relacje zawierania się w Synu i w Duchu sprawiają, iż wierzący znajdują się niejako we wspólnej przestrzeni, w której nie mogą siebie nawzajem ignorować. Nie mogą, bowiem każdy z nich jest w pewnym sensie niekompletny, jest jedynie częścią Ciała Chrystusa. Duch Święty rozdziela w Kościele różne dary, które domagają się wymiany: wzajemnej służby (por. zwłaszcza 1 Kor 12). Wymiary chrystologiczny i pneumatologiczny wyrażnie się tutaj przenikają, przy czym pierwszy wydaje się być konstytutywny i bardziej statyczny (nowe życie i jednostki, i Kościoła zależy od stałej, niezmiennej struktury pośrednictwa Chrystusa), ustanowiony przez chrzest raz na zawsze, drugi zaś – bardziej dynamiczny, bowiem implikuje zmienną rzeczywistością charyzmatów i wynikających z nich posług.

Powyższy opis byłby poważnie niekompletny bez uwzględnienia jeszcze jednego wątku związanego z ideą trwania w ciele Chrystusa. Chodzi o interpretację Eucharystii w rozdziale 6 czwartej ewangelii. Tekst ten, rzecz jasna, nie jest wprost eklezjologiczny, ani też nie jest takim jego bezpośredni kontekst. Niemniej pojawia się w nim idea „zawierania się” w Chrystusie – tym razem związana ściśle ze spożywaniem Jego Ciała i piciem Krwi: „Kto spożywa moje Ciała i Krew moją pije, trwa we Mnie, a Ja w nim” (J 6, 56). Eucharystia jest zatem drugą – po chrzcie – fundamentalną racją trwania chrześcijanina w Chrystusie. Przy czym ponownie, podobnie jak u Pawła – jeśli odczytujemy tradycję Janową w kontekście pytania o nowe życie – punktem wyjścia jest nowe narodzenie z wody i Ducha Świętego (por. J 3, 1-21), zaś Eucharystia jawi się jako pokarm umożliwiający trwanie i wzrost nowego życia¹². Ostatecznym horyzontem tego procesu jest wg autora czwartej ewangelii zmartwychwstanie i życie wieczne.

Nowe życie zatem, jakkolwiek darowane skutecznie przez trwałe połączenie z Chrystusem, nie jest rzeczywistością niezmienną. Idea Ciała Chrystusa jako pokarmu podtrzymującego w drodze do życia wiecznego pozwala nam przejść do drugiego aspektu naszych rozważań: nowe życie nie jest nam w tym życiu dane w całej pełni. Ta jest jeszcze przed nami, co prowadzić może do doświadczenia rozdarcia, które dobitnie wyraża św. Paweł w Liście do Rzymian: „my sami, którzy już posiadamy pierwsze dary Ducha, i my również całą istotą swoją wzdychamy, oczekując odkupienia naszego ciała” (Rz 8, 23). Dlatego Duch musi przychodzić z pomocą naszej słabości (por. Rz 8, 26-27), abyśmy byli w stanie upodobnić się do Chrystusa, co jest odwiecznym zamysłem Ojca: „Wiemy też, że Bóg z tymi, którzy Go miłują, współdziała we wszystkim dla ich dobra, z tymi, którzy są powołani według [Jego] zamiaru. Albowiem tych, których od wieków poznał, tych też przeznaczył na to, by się stali na wzór obrazu Jego Syna, aby On był pierworodnym między wielu braćmi” (Rz 8, 28-29).

W świetle przytoczonych tekstów jasne staje się, że nowe życie już sakramentalnie udzielone, już rozwija się w nas dzięki działaniu Bożemu (zwłaszcza przez Eucharystię), ale jeszcze nie osiągnęło pełni¹³. Ostateczne upodobnienie się chrześcijanina do Chrystusa, jakkolwiek zupełnie niemożliwe bez uprzedniego działania Bożego komunikowanego w sakramentach, nie jest też w pełni możliwe bez świadomej i wolnej współpracy człowieka. Dochodzimy tutaj wprost do wątku „naśladowania Chrystusa”. Ten, kto doświadczył daru nowego życia, chce odtąd być ożywiany takimi samymi pragnieniami, jakimi On się kierował (por. Flp 2, 5). Nie możemy osiągnąć takiego poziomu zjed-

¹² Zauważmy na marginesie, że także u Pawła idea Kościoła-Ciała pojawia się w 1 Kor 12 w bliskim sąsiedztwie rozważań o Eucharystii mieszczących się w rozdziale 11.

¹³ Wśród teologów XX w. Hans Urs von Balthasar był tym, który bodaj najintensywniej eksploatował teologiczne konsekwencje owego napięcia, oraz samo wyrażenie „już i jeszcze nie”. Niniejsze studium inspirowane jest wieloma jego intuicjami.

noczenia, jakim cieszyło się człowieczeństwo Chrystusa (unia hipostatyczna), natomiast możemy dążyć do tego, co było egzystencjalnym odpowiednikiem owego zjednoczenia ontologicznego: zjednoczenia wól. Warto w tym miejscu przypomnieć sformułowania Soboru Konstantynopolitańskiego III:

Zgodnie z nauczaniem świętych Ojców przepowiadamy w Nim, dwa odnoszące się do natur chcenia, inaczej dwie wole [...]: bez podzielenia, bez zmiany, bez podziału i bez zmieszania. Te dwie wynikające z natur wole w żadnym przypadku nie są sobie przeciwne, jak twierdzili bezbożni heretycy, lecz Jego wola ludzka, nie sprzeciwiając się ani nie walcząc, idzie za, a raczej jest posłuszna Jego Bożej i wszechmocnej woli. [...] Albowiem jak Jego ciało nazywa się i jest ciałem Boga-Słowa, tak i Jego wola wynikająca z natury cielesnej nazywa się i jest własną wolą Boga-Słowa [...]. Jak bowiem Jego najświętsze, niepokalane i ożywione duszą ciało nie przestało istnieć z powodu przeobstwienia, lecz pozostało w swoich własnych granicach oraz w swoim własnym porządku [istnienia], tak samo Jego przeobstwiona ludzka wola nie przestała istnieć, a raczej została nawet wybawiona¹⁴.

Nowe stworzenie w Chrystusie jest zatem wezwaniem do działania zgodnego z Bożym zmysłem: „Jesteśmy [...] Jego dziełem, stworzeni w Chrystusie Jezusie dla dobrych czynów, które Bóg z góry przygotował, abyśmy je pełnili” (Ef 2, 10). By jednak wola mogła te właśnie czyny realizować, musi być wsparta stosownym poznaniem: żeby dokonać wyboru, trzeba najpierw zidentyfikować dostępne opcje, a potem określić, która z nich jest nam zadana w ramach Bożej ekonomii. Wydaje się zatem, iż szczególne wsparcie ze strony ożywczego działania Bożego Ducha dotyczyć powinno sfery poznawczej człowieka. Czy nie z tego właśnie powodu św. Paweł, a za nim cała tradycja teologiczna¹⁵, w darze prorocstwa upatruje najcenniejszy z charyzmatów (por. 1 Kor 14)?

Warto w tym miejscu przywołać stosunkowo zapomniany wątek antropologii teologicznej, mianowicie intuicję o zmysłach duchowych¹⁶. Otóż w tradycji teologicznej (np. już u Orygenesa) pojawiało się w różnych okresach i kontekstach przekonanie, że człowiek już na mocy stworzenia prócz pięciu zmysłów, które zwykliśmy wymieniać, posiada także osobny zmysł (zmysły?) zdolny do percepcji Boga (rzeczywistości duchowej), działający analogicznie do zmysłów ciała. Działanie zmysłów duchowych zostało poważnie zaburzone przez grzech, jednak one same – przynależąc do natury – nie zanikły¹⁷. Wraz z darem nowe-

¹⁴ DSP I,319-321.

¹⁵ Por. np. TOMASZ Z AKWINU, *Summa theologiae* I-II, q. 111, a. 4-5.

¹⁶ Z nowszych studiów por. zwłaszcza *Partakers of Divine Nature. The History and Development of Deification in the Christian Tradition*, red. M.J. CHRISTENSEN, J.A. WITTUNG, Madison 2007 oraz N. RUSSEL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford 2004 (obfita bibliografia).

¹⁷ Zapewne dlatego np. fenomen mistyki odnajdujemy także poza chrześcijaństwem.

go życia w Chrystusie, ich działanie podlega ożywieniu i oczyszczeniu, umożliwiając człowiekowi doskonalsze rozpoznawanie Bożych natchnień – bodaj zwłaszcza takich, które wykraczają poza to, co można rozpoznać ludzką roztropnością. W sposób szczególnie ujawnia się to w dziejach Kościoła poprzez radykalne decyzje niektórych chrześcijan, czasem także formalnie uznawanych potem za świętych. Ich zdolność do rozpoznawania Bożych natchnień niejednokrotnie bywała na tyle szczególna, że wykraczała początkowo poza zdolność zrozumienia braci i siostr z rodzimych wspólnot, z przełożonymi kościelnymi włącznie, by z czasem jednak zyskać uznanie (ten sam Duch działa bowiem we wszystkich członkach). Jako przykład wystarczy przywołać dzieje reformy Karmelu zapoczątkowanej przez św. Teresę z Avila.

Niewątpliwie to w ramach refleksji teologicznej rozwijanej w środowiskach mistycznych zagadnienie wpływu Bożego działania na władze poznawcze człowieka badane było najintensywniej. Fakt ten nie dziwi, bowiem tradycyjnie uważa się specyficzne poznanie za konstytutywny komponent doświadczenia mistycznego¹⁸. Zauważmy jednak, że współcześnie akcentuje się, iż życie mistyczne należy „za szczególnie przypadek doświadczenia chrześcijańskiego, który wyróżnia się raczej nie istotą, czy celem itd., lecz tylko sposobem dostępu do Trójjedynego, a może wręcz tylko intensywnością świadomościowego ujęcia Jego udzielenia się”¹⁹. Mistyk nie posiada innych struktur poznawczych niż przeciętny chrześcijanin. Jeśli zatem mistycy rozpoznają, że ich powołaniem jest doskonałe zjednoczenie z Bogiem aż po utożsamienie²⁰, to wypowiadają tym samym prawdę o horyzoncie powołania każdego z ochrzczonych (każdego z ludzi).

Sądzę, że dobrą konkluzją powyższych rozważań stanowić może następujący *passus* z pism Jana od Krzyża:

Mówiąc więc o zjednoczeniu duszy z Bogiem, nie mamy na myśli [...] zjednoczenia substancjalnego, które zawsze zachodzi pomiędzy Bogiem a stworzeniami. Mówimy tu o przeobrażeniu i zjednoczeniu się duszy z Bogiem, które nie zawsze zachodzi, lecz jedynie wtedy, gdy ma miejsce podobieństwo miłości. Dlatego też zjednoczenie to zowie się *zjednoczeniem upodabniającym*, tak jak tamto zowie się *istotnym* albo *substancjalnym*. Tamto jest *naturalne*, to zaś *nadprzyrodzone*. Zjednoczenie to dokonuje się wtedy, gdy dwie wole, to jest wola duszy i wola Boga, są zupełnie zgodne i nic ich nie dzieli. Gdy więc dusza odrzuci to wszystko, co się sprzeciwia woli Bożej i nie jest z nią zgodne, wówczas będzie przemieniona w Boga przez miłość²¹.

¹⁸ Por. L. REYFENS, *Dieu (connaissance mystique)*, [w:] *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, Paris 1937–1995, t. III (1954), k. 883-929.

¹⁹ G. STRZELCZYK, *Fenomen mistyki*, [w:] *Mistyka chrześcijańska*, red. J. WILK, Katowice 2015, s. 13.

²⁰ Por. zwłaszcza: J.A. WISEMAN, „To Be God with God”: *The Autotheistic Sayings of the Mystics*, „Theological Studies” 51 (1990), s. 230–251.

²¹ JAN OD KRZYŻA, *Droga na górę Karmel*, II, 5, 3 (*Dzieła*, Kraków 1995, s. 197).

Zwróćmy uwagę, jak w zacytowanym tekście zachowana zostaje równowaga pomiędzy biernym a czynnym komponentem. Tym, który przeobraża duszę jest niewątpliwie Bóg. To jednak dokonuje się nie bez ludzkiej woli. Bóg inicjuje i wspomaga proces, który kontynuowany jest przy współpracy człowieka, aż nastąpi całkowite zjednoczenie woli ludzkiej z Bożą (na wzór wól Chrystusa). Naśladowanie Chrystusa poprzez wysiłek uzgodnienia wól stanowi z jednej strony owoc Bożego działania, z drugiej strony umożliwia jego większą owocność: aż po przebóstwienie.

Słowa kluczowe: antropologia, nowe życie, naśladowanie, upodobnienie, przebóstwienie

„New Life in Christ”: the Imitation or Resemblance?

Summary

The article presents a systematic view of the issue of „new life in Christ” from the perspective of dogmatic theology. In the context of Anti-Pelagian resolutions and decisions of the Council of Trent about the predisposing grace, Christological foundation of the idea of new life is indicated (Christ – the new Adam, incarnation as an ontological basis of the mediation of Christ). Then, the idea of “new life” focuses mainly on the participation of a human being (through grace) in the relationship, in which the humanity of Christ participates by virtue of the hypostatic union. This is the basis for the action of a human being cooperating with God’s grace, which at the same time generates a process ending in the divinization.

Keywords: anthropology, new life, imitation, resemblance, divinization